



TITLE:

創造と墮落の問題:P.ティリッヒの 自由理解を手掛かりに

AUTHOR(S):

近藤, 剛

CITATION:

近藤, 剛. 創造と墮落の問題:P.ティリッヒの自由理解を手掛かりに. ティリッヒ研究 2000, 1: 49-66

ISSUE DATE:

2000-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57580>

RIGHT:

創造と墮落の問題⁽¹⁾

P・ティリッヒの自由理解を手掛かりに

近 藤 剛

は じ め に

この世界に蔓延る様々な悪、凄惨極まる破壊的行為、矛盾に満ちた生の悲劇、かような如何なる意味も見出し得ない不条理な現実を凝視すれば、かくなる現実に襲撃され自らが傷つき深く苦悩すればこそ、人間は神へ問わざるを得なくなる。「全能の神が創造された全き善なる世界において、何故に悪が存在するのか」と。

人間を脅かす様々な不安、存在を震撼させる無の衝撃、現実の世界に溢れた窮境の数々、これら人間存在に伴う否定的な諸相を省みる時、往々にして神義論が問われてきた。あらゆる宗教は、この神義論の問いを根底に据えながら、絶えず人々の苦難の根源を問うてきたのである（「苦難の神義論」）。本稿では、パウル・ティリッヒの思想を手掛かりに、神義論の生じる淵源を解明することが目指される。

ティリッヒは語る。「愛深き全能なる神は如何にして悪を許すのかと問われる場合、問われた質問の通りに答えることはできない。先ず答えなければならない問いは、神は如何にして罪を許すのかとの問いである。しかもこの問いは、問われた瞬間に答えられている。罪を許容しないことは、自由を許容しないことを意味するであろう。つまり、これは人間性そのもの、人間の有限的自由を否定することになるであろう」（Tillich[1957a],p.61）と。即ち彼は神義論を扱う際、悪の現実性を一旦切り離し、神義論が問題となる前提要因として罪過論を設定し、その分析から始めようとする⁽²⁾。ティリッヒは、何故このような方法で神義論の問いを扱ったのであろうか。また、その前提となる罪過論において、罪を許容しないことは如何なる意味で人間の有限的自由を否定することになるのであろうか。我々はティリッヒの示した内容を考慮し、神義論の問いを「何故、神は創造において、

罪と悪へ誘惑する墮落の道を人間に用意したのか」と言い換え、その淵源を創造と墮落の関係（墮罪解釈）において考察することにした。

この主題に関しては既に幾つかの研究がなされているので、簡単に触れておきたい。ティリッヒの墮罪解釈に対し初めて痛烈な批判を展開したのは、ラインホルド・ニーバーであった。ニーバーによれば、ティリッヒは人間の罪責を「存在論的宿命」と化し、悪の現実を捨象してしまっている。その解釈は「存在論的思弁」にすぎないと批判される⁽³⁾。R.A.シナーは、このニーバーの批判を補強する形で、ティリッヒの存在論的概念の複雑な構成とその煩瑣な用例を指摘し、「神義論の問題に関心を寄せる限りにおいて言えることであるが、ティリッヒは神学的象徴の解釈において、存在論の中心的かつ不可欠な役割を主張することによって死亡診断書に自ら署名してしまった」⁽⁴⁾と結論づけている。しかし、この種の批判ではティリッヒの真意が明らかにされず、むしろ彼の意図が隠されたままになっていると思われる。J.R.スミスは、ティリッヒの『組織神学』全体を検証して、墮落のプロセスにおける有限的自由の働きを綿密に分析し、そこで展開される論理の矛盾を指摘することで、この解釈は神義論の解明には不十分と論じている⁽⁵⁾。スミスの議論は、前述したティリッヒの問題設定にも触れており周到であると言えるが、しかし罪と悪の区別について検討の余地を残しているように思われる。D.F.ドレイズバックによれば、ティリッヒが「実存」の生成を創造の完全な成就（存在の力の充満）と考えるのか、不完全な成就（諸可能性の破棄）と考えるのか、判然としないと指摘しているが、それ以上の追求はなされず、やはり存在論的概念の晦渋さを論じるに留まっている⁽⁶⁾。これらの先行研究はいずれも、ティリッヒの用語法を批判することに重点が置かれ、彼の意図を十分に解釈しているとは言い難い。我々は個々の概念規定の複雑さに問題点を指摘するよりも、ティリッヒの組織的で動的な思想展開に対して注目する方が、より建設的で実りのある議論を導き出せると考える。又、英語圏の研究においては、ティリッヒの思想的背景に関する理解が必ずしも十分であると言えず、全体的な視野に立った解釈へと至っていないように思われる。我々は思想的背景に関する先行研究の不備を補う意味で、ドイツ觀念論からの影響（特にシェリングからの影響）⁽⁷⁾について留意する。故に本稿では、神義論の淵源の解明に関連して、改めて『組織神学』第一巻と第二巻における後期ティリッヒ⁽⁸⁾の墮罪解釈を取り上げてみたい。順序としては、墮落のプロセスにおいて有限的自由がどのような機能を有するのかについて論じ、人間の墮落が神の創造において如何なる整合性をもって説明され得るのかをシェリングの自由論との関連で解明し、それらの議論により明らかとされるティリッヒの「創造と墮落の一致」

(Tillich[1957a],p.44)の思想が、我々の問題に如何なる解決を与えるのかについて考察する。本稿では、神義論の内容自体を検討するのではなく、神義論の問いが発生する淵源を人間の墮罪において探究することが目的とされる。さらに、多くの批判に晒されたティリッヒの墮罪解釈の意図を明確に論じることが企図される。

1. 有限的自由の覚醒と墮落のプロセス

ティリッヒの墮罪解釈は『創世記』の墮罪物語(cf.,Ge.1-3)を基に考えられており、主に『組織神学』第二巻の「実存的問い」の分析において展開されている。我々は先ず墮罪に関するティリッヒの基本的な理解を踏まえ、その後に存在論的考察⁽⁹⁾が施された墮落のプロセスを概観してみたい。

ティリッヒによれば、人間存在はエデンの園によって象徴される「夢見心地の無垢(dreaming innocence)」(Tillich[1957a],p.33)において眠っている限り、非現実かつ無対立な状態、即ち可能的な状態に安らいでいられる。しかし、この眠りは「神の禁令」によって破られてしまう。つまり、神から「取って食べるな!」と禁止された瞬間に、人間は初めて「食べることができるのだ」という可能性に気づき、事を成し得る自由を喚起させられるのである⁽¹⁰⁾。「神の禁令」によって「夢見心地の無垢」から目覚める瞬間、精神は精神として意識され、可能性が呼び起こされ、それを実現する自由が顕在化されてくる。ティリッヒは、この瞬間を「覚醒した自由の瞬間」(ibid.,p.35)と呼んでいる。この瞬間から人間に備わった自由が際立って発揮されていくと同時に、墮落へのプロセス、即ち「本質から実存への移行(transition from essence to existence)」(ibid.,p.29)が開始されることになる。墮落へのプロセスにおいて人間の自由がどのように働くのか、より厳密に考察するために、我々は『組織神学』第一巻の議論に遡って検討してみよう。

先ず我々は、議論の前提としてティリッヒの自由概念について把握しておく必要がある。『組織神学』第一巻の中で、「自由」は「運命」と共に存在を保持する「存在論的要素」であり、人間の存在構造を構成する基礎的概念とされる。本来、自由と運命は「存在の根拠」に根差し、「両極の一体性」を保っており、「両極的要素」として不可分の関係にある。このような概念規定は1925年のマールブルク講義「教義学」(cf.,Tillich[1925b],pp.231-237)、1929年のフランクフルト大学教授就任公開講義「哲学と運命」(cf.,Tillich[1929],pp.310-312)においても確認でき、ティリッヒ思想の基本的枠組の一つと考えられる⁽¹¹⁾。「夢見心地の無垢」において、この自由と運命は相互に内在し、区

別されるが分離されず、緊張しているが衝突することはない (cf., Tillich[1957a], p.62)。しかし自由が覚醒した瞬間、両極の一体性に「非存在の衝撃」が走り、緊張状態は両者間の破裂を招くことになる。換言すれば、「有限性」の分析によって抽出される両極の「存在論的緊張」が、「存在論的破裂」の可能性を引き起こすようになる。その結果、自由は運命に抵抗し、運命は自由に対立するようになる。この衝突によって両極の均衡が破壊され、一体性は分裂されるに至る。まさにこのプロセスが、墮落の存在論的解釈に相当する。以下、このプロセスを詳しく考察してみたい。

人間存在はその本質的な性質上、運命という具体的な全体性に基いて自由な判断を下し得るが (cf., Tillich[1951], pp.184-185) そこでは自由と運命の調和 (両極の一体性) が前提されている。しかし「非存在の脅威」によって存在論的に衝撃を受けると人間は無の不安を自覚すると同時に有限性を意識するようになり、それは「有限としての有限的自己の自己意識」(ibid., p.192)となる⁽¹²⁾。有限性という存在の限界的・可変的な性質を意識した人間は、「人間の存在論的構造を喪失する可能性」(ibid., p.201)にも気づくことになる。人間がこの可能性に怯えて不安に陥ることは、有限的存在として本質的な事柄であり、普遍的な事柄であると言えるが(罪過の「悲劇的要素」の発生要因) この第一の不安によって、両極の一体性における「存在論的緊張」状態は、可能的破裂の脅威に晒される。ティリッヒの理解によれば、意識化された「存在論的緊張」は自由と運命との二極間で対立を引き起こし、自由を偶然性に、運命を必然性に歪めてしまう。つまり、存在論的要素に含まれていた一性質(運命の必然的な性質、自由の偶然的な性質)が、極それ自体の意味へと拡大され、極そのものの意味を脅かすようになるのである。敷衍すると、必然性と化した運命によってあらゆる出来事は決定論的に処理されていくようになり、人は機械的な作業過程の中で翻弄され、多様な可能性は閉ざされて、そこでは自由に決断する余地が失われてしまう。あるいは偶然性と化した自由によって、あらゆる出来事から意味が失われ、人は運命における自己の位置付けを放棄するようになる。さらに人は、それに代わる自分勝手な価値観を立てて放縦となるが、その価値観も一過であることに気づき、やがて自分の存在理由を見失い、無意味となる (cf., Tillich[1952], pp.160-165)。ここで人間存在は運命を拒否して自由を守るか、自由を明け渡して運命に隷属するかという葛藤に瀕することになる。ティリッヒによれば、ここで人間は無条件に運命を受容するのではなく、自由を保ち守ろうとする方向へと動いていく。何故なら人間は、自由の行使によって「自己」を措定していく存在だからである。このように人間が「自己」の措定を第一に優先させた時、有限的自由はさらに変化することになり、それによって墮落への道が開かれるのである(罪過の「倫理的要素」

の発生要因)。

前述したような両極の統一が瓦解してしまうと、自由と運命との一致からもたらされる完全な「決断」は不可能となってしまう。何故なら、有限的存在としての人間には認識の上でも行為の上でも限界があるので、現在の自分に連なる全ての自由の総体、即ち運命全体を見据えることができないからである。人間の自由の働きである「決断」は運命との一致という点で不十分であり不完全である。人間は有限性の自覚によって自らのなす自由の決断が運命に適ったものではないと知るようになり、自由と運命との完全な合致は不可能であると認めるようになる。この時点で人間は運命という全体性を考慮に入れることができず、むしろ個人の裁量による自由を優先せざるを得なくなる。ティリッヒによれば人間が自由のみに固執しようとする、自由は「恣意」になると言われる (cf., Tillich[1951], p.200)。「恣意」は桎梏なき自由であるために、全体性を顧みず個人を優先して自分一人の自由を絶対的なものにし、運命を消し去ろうとする。こうして運命との一体性が喪失され、自由は独断的なものになり下がる。つまり、自由は恣意によって救われるどころか却って歪められてしまい、これによって自由と運命の一体性が保持してきた「存在の構造」までも歪められていくのである。このようにして人間は自由と運命の平衡を乱し、両極の抗争の只中で本質的な存在構造を失ってしまうかもしれない危機的な状況に陥る。人間は存在の構造上、この状況から回避することができず、両極の調和の破綻を阻止することができない。次いで、これまで維持されてきた本来的な存在構造も崩壊に瀕し、人間は本質的にあった状態（本質的存在）からの乖離という第二の不安に没入する。ティリッヒによれば、人間はこうして二重の不安、即ち「存在論的緊張からの破壊に対する不安と、その結果として生じる存在論的構造の崩壊に対する不安」(ibid., p.199)に苛まれるようになるのである。以上のプロセスを経て、人間存在は自由と運命との調和された本質的な状態から離反する可能性を得ることになり、墮落への道を進むことになる。このプロセスにおける恣意の働きは人間を墮落へと陥れるので否定的原理として捉えられるが、肯定的に言えば恣意にもなり得る人間的自由の主体性を保持したとも解釈できるであろう (cf., Tillich[1955d], p.397)。つまり、ティリッヒの言葉で言えば「恣意が存在しているところでのみ、本質のそれ自身からの離反があり実存がある。そして実存があるところでのみ、歴史がある」(ibid., p.395)ということになる。恣意にも変質し得る人間的自由とは、本質的に備わっていた自由を喪失する自由、即ちティリッヒの表現では「自由を放棄する自由」(Tillich[1957a], p.32)を意味すると言える。そして、この人間的自由（有限的自由）こそが「自己自身の本質的性質に矛盾する力」(ibid., p.32)を生み出し、本

来あるべき中心から自己を去らせ、罪へと墮落していく過程において決定的な動因となるのである。

ティリッヒによれば、自らを本質の状態から引き離してしまうことは、構造的必然性、あるいは弁証法的一段階ということではなく、人間の存在構造に根付いた一つの可能性であると考えられる。この可能性が有限的自由によって現実化される時、人間は「本質から実存への移行」のプロセスへと動かされ、その結果としての「実存的疎外」(罪)へと類落することになる。ティリッヒの解釈によれば、これが「誘惑」の象徴の意味内容ということになる⁽¹³⁾。このようにしてティリッヒは「本質から実存への移行」へと駆り立てる動因を、存在論的構造の本質的性質に由来する有限的自由にあると考えるのである。これまでの考察を要約すると、以下の引用が妥当であろう。即ち「自由それ自体は実存の基礎ではなく、むしろ有限性と結びついた自由がその基礎となる。有限的自由が本質から実存への転機となる」(Tillich[1951],p.165)ということである。また、この有限的自由は「神の似像」によって象徴される人間の本質的要素と見なされるので、人間のみが罪への墮落の可能性を持つと言えよう。ティリッヒは「神の似像である人間のみが、神から自分自身を切り離す力を持っている」(Tillich[1957a],p.33)と述べ、神と人間の接合可能性(「神秘主義の原理」としての「神と人間の同一性」)と離反可能性(「罪責意識の原理」としての「神と人間の対立性」)の存在を示唆している。従って、我々は人間の有限的自由の機能(人間の本質的性質)を神との関係において論じ、墮落が神の創造において如何に説明され得るのかについて、以下で論究していきたい。

2. 神の創造性と人間の墮落の関係

我々は以上の考察によって、墮落が有限的自由の働きに起因していることを確認した。これにより、墮落は有限性に端を発する人間存在の本質的問題として理解することが可能となった。ティリッヒの見解によれば、「存在の有限性は、我々を神の問いへと駆り立てる」(Tillich[1951],p.166)、換言すれば、「「神」は人間の有限性に含まれた問いに対する答え」(ibid.,p.211)であり、「創造論は被造物としての被造物に含まれた問いに対する答え」(ibid.,p.252)なのである。このことから、墮罪を有限性(被造性)に含まれた問いであると仮定できるならば、人間の墮落を神の創造との関係で捉えようとする我々の試みには妥当性があると言えよう。そこで我々は、先ずティリッヒの創造論(神の創造性)⁽¹⁴⁾について概観し、次に墮落への否定的原理を神の創造の内で探求してみたい。

ティリッヒによれば、創造論は「聖書の直解主義」によってしばしば誤解されてきたように、「昔々

あるところで」起こった出来事の単なる叙述ではなく、神と世界の関係を説明する基本的原理として捉えられるべきであり、その意味において人間の有限性の分析と相関関係にあるとされる (cf., Tillich[1951], p.252)。つまり、「創造論とは被造性の状況とその相関としての神的創造性を指示している」(ibid., pp.252-253)のである。「被造性の状況」とは、歴史的状況における人間の墮落した状態を示しているが、それと「神的創造性」が相関するとは如何なる意味においてであろうか。ティリッヒの神理解によれば、神は「存在自体 (being-itself)」であって「存在の根拠 (the ground of being)」をなしており、全ての「存在構造の根拠 (the ground of the structure of being)」でもある (cf., ibid., pp.235-238)。ここに、神と人間の存在論的な相関関係が認められるであろう。神の創造性の観点からすると、全ての存在者が神的根拠を有し、神的生命のプロセスにおいて存在しているのであり、人間の墮落も例外なくその過程に根差しているのである。ティリッヒは「神が生ける神と呼ばれるならば、神が生ける創造的プロセスの根拠であるならば、歴史が神にとって意味を持つならば、悪と罪を説明し得る否定的原理が神の他にないとするれば、神自身の内に弁証法的否定性 (dialectical negativity) を定立することを如何にして避けられ得ようか」(ibid., pp.188-189)と問いかけ、罪の説明となる否定的原理を神自身における「弁証法的否定性」に類比させて論じようとする。この「弁証法的否定性」について、『組織神学』第一巻では様々な例が挙げられているが (cf., ibid., p.189) 本稿では特にシェリングのポテンツ論に注目してみたい⁽¹⁵⁾。

シェリングの『人間的自由の本質、及びそれと関連する諸対象に関する哲学的諸探究』(以下『自由論』)において、ポテンツ論は悪の可能性と人間的自由の機能を論じる際の理論として用いられている⁽¹⁶⁾。シェリングはまず、自然哲学の「単に実存の根底である限りの存在者 (das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist)」と「実存する限りの存在者 (das Wesen, sofern es existiert)」の区別を神理解に適用し、「神の内の自然 (die Natur in Gott)」と「実存する限りの神 (der Gott, sofern er existiert)」の区別を指定する。つまり、神は実存の根底を自己自身の内に持つが、それは「神の内の自然」であって、「実存する限りの神」と区別されねばならない。この神における二原理は人間と存在する全ての被造物にも適用される⁽¹⁷⁾。この二原理を説明するものがポテンツであり、ティリッヒによれば、それは「普遍的な存在の力 (universale Seinsmächte)」(Tillich[1955d]p.395)と解釈される。『自由論』において第一ポテンツは無意識的なもの、暗闇の原理として叙述され、ティリッヒの見解では神的生命における深淵 (abysmal depth) として、意志の前理性的な展開を試みる純粋な存在可能性として見なされる (cf., Tillich[1967], p.445)。一方、第二ポテンツはロゴスの

原理、光の原理として記述され、ティリッヒの理解に従えば、理性、構造、意味の原理と考えられる (cf., ibid., p.445)。二つのポテンツは、神的生命の内で「精神 (Geist)」によって永遠に統一されており分裂し得ないが、人間においては第一ポテンツが破り出て、両者の同一性を破裂させる。ティリッヒによれば、第一ポテンツは「全ての生の創造的かつ破壊的な根底、その根底にある両義性、その苦悩、その憂鬱、その憧憬」(Tillich[1955d], p.395) として理解されるが、これこそ悪と罪を説明し得る「弁証法的否定性」に他ならない。ティリッヒは若き日の神学学位 (Lizentiat der Theologie) 論文『シェリングの哲学的発展における神秘主義と罪責意識』において、「永遠の靱帯によって神の内では分離し得ない諸原理が、被造物においては分離され得る。これが善と悪の可能性である」(Tillich[1912], p.87) と述べており、神の内に指定される「弁証法的否定性」が人間において現実化され、ポテンツ間の分裂を引き起こし得ると示唆している。つまり、善と悪の可能性は神の中にも存在するが、「精神」の永遠的統一によってポテンツ間の分裂に至らないため、発現されることはない。しかし人間においては、実在的原理としての第一ポテンツが同一性を突破して、悪と罪を生み出すことになる。何故なら、「第一ポテンツは自己とその本質の必然性から現れ出て、創造し、自己自身を喪失するという可能性を精神に与える」(Tillich[1955d], p.400) からである。このプロセスに働く動因こそ、我々の由来する創造的根拠に反逆し、本質から実存への移行において自己性の定立を目指す人間の自由なのである。従って、罪とは「自己性 (Selbstheit) としての自己を指定するよう選択する自己性の試み」(Tillich[1912], p.88) なのであり、罪の本質は「個人の自己指定の行為自体」(ibid., p.91) と見なされるのである。しかしシェリングによれば、この自己指定の行為自体も神的根拠に根差しており、神との絶対的同一性の枠組みにおいて展開されるものであるから、人間の墮落は神の創造に根拠を持つと考えられる。従って、ティリッヒは「罪意識が深く絶対的になればなるほど、真の同一性の理解が増していく」(ibid., p.91) という逆説的表現を主張し得たのであろう。

人間が神との同一性を保持したまま、自由の力によって創造的根拠から離落するというシェリングの思想は、前述した初期ティリッヒの学位論文においても (cf., ibid., pp.87-92)、前期ティリッヒのマールブルク講義「命題 36」(罪の起源の命題) 及び「命題 37」(神義論の命題) においても確認可能であり (cf., Tillich[1925b], pp.189-197) ⁽¹⁸⁾、後期ティリッヒの『組織神学』では、次のような議論に結実する。「人間とその他の実在は神的生命のプロセスの「内部」にあるのみならず、「外部」にもある。人間は神的生命に根拠づけられているが、その根拠の内に留められてもいない。人

人間は自己の「上に立つ」ために、彼が本質的であるところのものを現実化するために、有[・]限[・]的[・]自[・]由であるために、その根拠を離れたのである」(Tillich[1951],p.255)。つまり被造物としての人間は、神的生命の「内部」にあって神的根拠を有すると共に(神との同一性) そのプロセスから「外部」に出ることで本質との結合を失い(神との対立性) 現実化された自由において実存となるのである。まさに自由とは「自己の本質を超越する可能性」(Tillich[1940],p.458) であり、「自由こそが人間を人間たらしめる (For freedom makes man man)」(ibid.,p.458) のである。かくて人間の< 実存化 > は創造の終焉と言えるが、直ちにこれが墮落の開始ともなる。ティリッヒはここに、神の創造と人間の墮落が一致する点を見出す。即ち、「これが創造論と墮罪論が結びつく点である。それは創造論において最も難解で最も弁証法的な点である。そして人間の全状況に関する実存的分析が示すように、それは人間の経験において最も神秘的な点である。十分に発達した被造性は、墮落した被造性なのである(Fully developed creatureliness is fallen creatureliness)」(Tillich[1951],p.255)。

このようにして我々はシェリングの『自由論』に即して、罪をもたらす否定的原理を神の内にある「弁証法的否定性」(第一ポテンツ) から導き出し、神の創造と人間の墮落が一致する点を見出した。次に問題となるのは、この創造論と墮罪論の結合において、神義論の問いは如何に解決されるのかということである。ティリッヒは「被造的生命的否定的なものにおける神的生命の関与について語ることは意味深い。これが神義論の問いに対する究極的な答えになる」(ibid.,p.270) と述べているので、以下さらに議論を展開していきたい。

3 . 創造と墮落の一致

ティリッヒは、人間の墮落と神の創造行為を次のように関係づけている。つまり、「現実に創造が起こったことと、疎外された実存は同一である」(Tillich[1957a],p.44) ということである。何故なら創造された人間は例外なく、現実において本質から実存へと移行し、罪(実存的疎外) へと類落するからである。一度、神が現実人間を創造すれば、普遍的運命と有[・]限[・]的[・]自[・]由の働きによって、被造物としての人間は須く実存的疎外の状況へと帰着するのである。換言すれば、「我々の人間実存と全体としての実在の実存は、単に創造としてのみならず、罪と審きとして見なされる」(Tillich[1968],p.61) のである。ティリッヒが述べるように、我々が墮罪物語の神話的表象を字義通りに受け入れるというような「知性の犠牲」を強要せず、「聖書の直解主義」の立場を拒絶し、歴

史におけるユートピア（本質的存在状態）の実在性を否認するならば、さらに「創造」という象徴を我々の実存している時間と空間の範疇に適応させるならば、「創造と墮落の一致（the coincidence of creation and the Fall）」という命題に突き当たるしかないのである。即ち、「創造された善性が現実化され、実存性を帯びるに至った空間・時間上の一点は存在しない。その限りにおいて、創造と墮落は一致する」（Tillich[1957a],p.44）ということになる。補って言えば、「二重の真理、即ち、神にとって偶然的に起こり得ることは何もないということ、実存の状態は疎外の状態であるということ、これらの真理に直面するに足る勇氣ある神学者は誰でも、創造の終焉と墮落の発端が一致する点を認めなければならない」（Tillich[1951],p.256）のである。

又、罪への墮落を必然的に伴う人間の自己実現は、所与の「本質的善性」として理解されねばならない。つまり、自己実現を試みる時、不可避免的に陥らざるを得ない罪（実存的疎外）にもかかわらず、人間には自己自身を現実化し自律化していく可能性が与えられている。この事実こそ、人間存在に備わった被造の「本質的善性」を裏付けるものである（cf.,ibid.,p.259）。即ち、「被造であることは神的生命の創造的根拠に基礎づけられていると共に、自由によって自己自身を現実化することを意味する。創造は自由であると同時に運命であるところの被造者の自己実現において成就される。しかし、それは実存と本質の分裂による創造的根拠からの分離を通して成就される。被造者の自由は、創造と墮落の一致する点である」（ibid.,p.256）ということになる。補足して説明すると、実存を本質との一致から引き離す分離・移行の事実は、個別的な偶然性の事柄ではなく普遍的状況なのであり、尚かつ構造的必然性の事柄ではなく普遍的運命と結びついた自由の現実化なのである。ここにティリッヒの墮罪解釈の難解さが指摘できるだろう。つまり、墮落が普遍的状況なのであれば、自由の決断の余地は何処に認められるのか、あるいは墮落が自由の事柄であるならば、普遍的運命は何処に働くのか。スミスが批判しているように⁽¹⁹⁾、有限的自由の構造自体が現実化への必然的動因を含むので、自由による自己実現がどのような意味において構造的必然性ではないと言えるのか、理解し難いのである。この点は論理的に整然と説明がつかず、従来の研究史によって多々批判される部分である。しかし、ティリッヒは単なる＜概念の遊戯＞をしているわけではなく、ある重要な神学的主張を意図しているように思われる。例えば、有限的自由の事柄としてのみ墮落を説明すれば、墮罪の「悲劇的要素」が失われ、万人に対する普遍妥当性を主張できなくなり、さらには罪へと墮落するか否かを意思的に選ぶ人間の自由（完全に罪を回避する可能性）を認めることになり、所謂「ペラギウスの見解」に陥ってしまう（cf.,Tillich[1957a],pp.42-43）。あるいは普遍的運

命の事柄としてのみ墮落を説明すれば、墮罪の「倫理的要素」が失われ、罪に関わっている人間の主体的責任性を問えなくなってしまう、その結果、人間の自由は運命に隷属させられ、ついには罪自体が機械論的・宿命論的に還元されてしまうことになり、所謂「マニ教的見解」に陥ってしまうのである（cf., ibid., pp.42-43）。運命なき自由は自由を無限的自由にして、有限的存在である人間を神の如く錯覚させるし、自由なき運命は全ての出来事を宿命論に還元して、人間を自動機械の如く錯誤させてしまう。いずれの誤謬も避けるためには、自由と運命の絶えざる緊張関係において人間存在を捉えなければならない。これと同様に、人間の実存状況としての墮罪状態を理解するためには、「ペラギウスの見解」（倫理的自由のみを強調する理想主義）と「マニ教的見解」（悲劇的運命のみを強調する霊肉二元論）の誤謬を退けて、有限的自由と普遍的運命という双方の緊張関係において論じざるを得ないのである。このティリッヒの考え方は、単なる論理的矛盾として理解されてはならず、むしろ「神学的逆説（theological paradox）」として理解されるべきであると思われる。つまり、ティリッヒの言う「逆説」とは「反省的合理的、弁証法的合理的、不合理的、不条理的、無意味的」（ibid., p.90）を意味するのではなく、「経験的なものも合理的なものも全て包含する人間の通常の経験に基く憶見に相反する」（ibid., p.92）事柄を意味している。自由（個）と運命（普遍）との緊張関係において論じられる墮罪状態は、一般的憶見に反するものであるが、しかしそれ故、人間に対して躓きを与え、新しい現実を希求させる契機ともなる（キリスト論への発展）。この意味において、ティリッヒの墮罪解釈は逆説的であり、論理的な矛盾として処理されるべきではないと言える⁽²⁰⁾。

以上のことから考えるとティリッヒの解釈では、神が最初から人間を罪人として創造したかのよう読み取れてしまうので、彼に対する批判は正当であるように見える。しかしながら、このような否定的理解こそ「罪」という言葉から想起される罪悪感に因るものであり、ティリッヒの解釈的意図を全く無視したものとなっている。ティリッヒの解釈によれば、神の創造の善性は墮落した罪人からも決して失われていないのである。何故なら、人間は現実において被造的善性を完全に喪失したのではなく、むしろ歪めながらも保持しているからである。そうでなければ、人間は己が「罪あること（Sündhaftigkeit）」を認識することすら不可能となってしまう。ティリッヒの理解に従えば、罪へと墮落した実存状況にもかかわらず、被造的善性は決して消滅することなく、「本質から実存への移行」の内に潜勢していると言える。このように墮落した人間の中にさえ被造の本質的善性を認めるティリッヒ思想の中に、ルター主義の影響（「全的墮落（total depravity）」と「信仰義認」）

を指摘することが可能であるし（cf., Tillich[1950a], pp.333-336, [1968], pp.245-246）、さらにカール・バルトとの対立点を見出すことも可能であろう（「接合点」をめぐる自然神学論争への展開）。

しかし、ティリッヒは神の創造した完全な世界（被造的善性自体）の存在を、この現実の中に認めようとはしない。つまり、「創造と墮落の一致」の思想は、神の善なる創造と人間の墮落した世界を全面的に結合させる意図を有していない。むしろティリッヒにとって現実とは、神義論を問わざるを得ない深刻な悲劇の渦中にあり、そこで人間は矛盾と葛藤において苦難を強いられている。ティリッヒは眼前に蠢く人間窮境を凝視し、現実の状況に即した思索に徹したが、それにもかかわらず、墮落の創造的根拠を論じざるを得なかった。何故なら神の創造に原因を求めなければならぬほど、神義論の問いは奥深く、人間の罪は根深く、我々自身の罪過は底深いと考えられたからである。従って、神に罪の原因を帰せるような神学上の危険を冒しながらも、ティリッヒは「創造と墮落の一致」を強調したのであり、そう主張することで、自家撞着し内部分裂している人間の現実の在り方を反省させたかったのではあるまいか。このように墮落は我々の歴史的現実に関与しており、「罪」の教説は主体性が問われる局面を持ち、個々人の在り方に無関係ではあり得ない。以上のように解釈するならば、墮落は具体的な行為において現実化されるというティリッヒの墮罪理解を、「歴史内在的墮罪（inner-historical fall）説」と呼び得るであろう。

ところで、ティリッヒの「創造と墮落の一致」の思想は、ヘーゲルのように実存を本質から演繹させ、墮罪を一切包括的なプロセスにおける合理的必然性に見なすような「本質主義」（消極哲学）に立脚したものではない。何故ならば、そのような理解に従うと、実存は止揚され体系の内に解消されてしまうからである。むしろティリッヒは、本質からの合理的必然性として実存を導出し得ないと認めたシェリングの「実存主義」（積極哲学）的理解に依拠していると思われる（cf., Tillich[1955d], pp.397-398）。ティリッヒにおいて「本質から実存への移行」は「根源的事実性」（Tillich[1957a], p.36）として捉えられ、移行は「飛躍」と理解される。この「飛躍」は創造と墮落の一致する点でもあり、同一性の範囲に留まっている。そのために移行は「断絶」と言えず、理性の躰きになりかねない実存の不合理性を含んでおり、「飛躍」としか表現できないのである。従って「本質から実存への飛躍」には論理的段階がないと言えよう。このことから、罪へと墮落していくプロセス自体が悪なのかどうか、単純に価値判断を下すのは困難となる。即ち、墮落は単に主観的な感情のレベルに還元できず（墮落は単なる罪悪感の問題ではない）、個別的判断・個別的現実を超越しており、実存への条件として象徴的に物語るしかないのである。このことから、ティリッ

ヒの墮罪解釈は「超越論的墮罪（transcendent fall）説」としての側面も持ち、論理の同一平面上で直ちに悪の現実性へと展開させるには困難があったと推測される。但し、この議論は悪の問題（悪の可能性と現実性）を解釈する際の前提として必要なものであり、罪と悪は非連続的に捉えられていない。

以上の点をまとめておこう。ティリッヒの墮罪解釈は「超越論的」かつ「歴史内在的」であり（cf., Tillich[1968], pp.60-61）その方法論は「本質主義」の概念構成を前提にしながらも、本質主義的な還元化を絶えず避けようとする「実存主義」の精神に貫かれていると言える。この方法から境界線上の思索に徹しようとするティリッヒの姿勢を評価することも可能であるが、一方で曖昧模糊とした折衷主義との批判を招くこともあり得よう。しかし、後者の批判は実存的な事柄を本質主義的な概念化によって論じ尽くすことができないという方法論的限界「言明可能性の彼岸（das jenseits der Möglichkeit des Sprechens）」を暗示しているのであって、現代に対する「墮罪」概念の弁証、神義論を問わざるを得ない人間の根源的問題性の解明、これらに関する神学的主張の復権、などを試みたティリッヒの解釈的意図とその精神的価値を減じるものではない。

む す び

ティリッヒの墮罪解釈は多くの研究者から批判されるように、自由と運命、本質と実存などの概念を多義的に用いるため、煩瑣となっている傾向が少なからず認められる。しかしそのことによって、ティリッヒの解釈が曖昧であり、単なる思弁にすぎないと断言するのは一方的ではなからうか。むしろ自由と運命の相互補完的な定義、あるいは本質と実存の多義的な定義が、概念の「不可避的曖昧性」（Tillich[1951], p.203）を示しており、このことは現実の生の不可解さを反映していると言えるのではないだろうか。我々の生は弁証法的過程に解消され得ず、本質主義的概念化に収斂され得ず、「夢見心地の無垢の喪失、本質的存在の自己疎外、本質的要素と実存的要素の両義的混合」（Tillich[1963a], p.96）において成立しており、本来的に曖昧である。生に内在する曖昧さは、本質と実存の「両義性」に由来し、「両義性」は、罪に根差した人間存在の存在論的基礎構造から派生する構造的矛盾に基いている。その「両義性」が実現されることで混沌とした実存状況が生まれ、さらに「破壊の諸構造」の現実化を経て、神義論の源泉を「悪」で満たすことになる。

何故、神の創造された世界は矛盾相剋に満ち溢れ、人間は窮境を背負い、罪過に苦しまねばなら

ないのか。ティリッヒの墮罪解釈の意図は、このようにして問われる神義論の問いを、創造と墮落の一致点にまで遡及して問わざるを得ない、人間実存の深刻なる悲劇的狀況を開示することにあつたと言えるだろう。「創造と墮落の一致」によって、神の創造と人間の墮落は連続的に捉えられ、この世の苦しみも創造の根拠に根差していることが明らかにされ、「非存在の脅威」に晒されながらも常に己が存在は永遠の神的生命に基づいていることが示され、救いの可能性が暗示されると同時に、安易な現実逃避は斥けられる。私見によれば、ティリッヒ思想の核心には強い現実肯定が秘められているように思われる（その典型として「存在への勇氣」が挙げられる）。又、以上のように「創造と墮落の一致」を解釈するならば、実存的問いを定式化する過程で神学的答えに至る伏線が既に張り巡らされていることも指摘できるかもしれない。つまり、「相関の方法」においては、問いから答えへの一方通行ではなく、問いと答えの間を循環する構造が存在しており（「神学的円環」）そこにティリッヒ思想のダイナミズムを垣間見ることでもあるであろう。

現実の生は我々が体験している今この時、この場所にしか存在しておらず、人間が創造された一時点、人間が墮落した一時点はこの世のどこにも実在しない。神が創造された善自体の世界も、人間が墮落した悪自体の世界も現実には存在しない。現実が存在する世界は、墮落（本質から実存への移行）した結果としての罪（実存的疎外）の状況に他ならない。神の創造に根差した本質的要素と有限的自由によって実現される実存的要素とが共に現実の中へと浸透していき、その相互作用によって我々の「生」が形成されていく。つまり、我々は創造された被造物であると同時に墮落した罪人であり、それらが人間的本性としての「両義性」を象徴していると言える。我々の生は「両義性」を基礎としており、これが＜実存的窮境の要因＝神義論の淵源＞となっているのである。

ティリッヒの語る「創造と墮落の一致」の思想は、「超越論的墮罪説」において展開された存在論的考察（本質主義、消極哲学）の産物であると同時に、一方で歴史的現実と直面する矛盾相剋の苦悩から問わざるを得なかった実存的営為（実存主義、積極哲学）の結晶であると言えるだろう。この両方をもってこそ、ティリッヒの墮罪解釈は十全に理解されるのである。そのように理解するならば、従来の批判がどれほど一面的な指摘にすぎないか、明らかとなろう。ティリッヒは存在論的概念を多用して思想を構築しているが、その試みは哲学的ジャーゴンを振り回す＜概念の遊戯＞に発するものではなく、救いを切望してやまなかった彼自身の神学的探求の軌跡として捉えられるべきであろう。ティリッヒ思想は、かくある態度によって読み解かれるよう要望していると思われるのではない。

注

- (1) 本稿は 1999 年 3 月に関西学院大学大学院神学研究科に提出され、修士論文（神学）として受理された「パウロ・ティリッヒにおける「墮罪」解釈に関する一考察 『組織神学』第二巻の「本質から実存への移行」を中心に」の第一章と第三章を部分的に再構成し、その後の研究を取り入れながら、修正加筆を施したものである。
- (2) 神義論の前提として罪過論を設定するティリッヒの発想は、前期ティリッヒのマールブルク講義「命題 37」（罪の不可避性と神義論の関連）においても確認できる。しかしながら、初期ティリッヒにおいては別のアプローチが模索されている。1916 年の草稿「神義論」には第一版と第二版が存在するが、両者に共通するのは神義論の解明に関する「一元論と二元論」という問題設定である。第一版では 悲観論的・二元論的・経験主義的系列、 楽観論的・一元論的・合理主義的系列、 神義論から一神論的神思想の構築への議論が構想されている（cf., Tillich[1916], pp.101-106）。第二版では枠組の大幅な変更は見られないが、二元論的系列におけるマニ教、悪魔信仰、ペーメと後期シェリング、ショーペンハウアー、一元論的系列におけるスピノザ、ライブニッツ、ヘーゲルというように項目の細分化が見られる（cf., ibid., p.113）。しかし、これらの議論は構想段階に留まっており、その後どのように展開されていったのか（あるいは断念されたのか）初期ティリッヒの範囲で関連するテキストを含め、改めて検討されるべきであると思われる。ティリッヒ思想を通時的・発展史的に捉えようとする時、初期の問題意識を明確化しておくことは必要な事柄であり、神義論の取り扱いに関する議論の変遷を辿る試みは、一つのモデルになるのではないかと考えられる。
- (3) Niebuhr, Reinhold: *Biblical Thought and Ontological Speculation*, in: Kegley, C.W./ Bretall, R.W. eds.: *The Theology of Paul Tillich*, New York: Mcmillan 1959, p.220ff.
- (4) Shiner, R.A.: *The Ontological Necessity of Sin in Tillich's Theology*, in: *Southern Journal of Philosophy*, Vol.15, 1977, p.225.
- (5) Smith, J.R.: *Creation, Fall, and Theodicy in Paul Tillich's Systematic Theology*, in: Carey John J.ed.: *Kairos and Logos, Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press 1984 (First Edition: The North American Paul Tillich Society 1978), pp.141-165.
- (6) Dreisbach, D.F: *Essence, Existence, and the Fall, Paul Tillich's Analysis of Existence*, in: *The Harvard Theological Review*, Vol.73, 1980, p.534ff.
- (7) ティリッヒの思想展開においてドイツ観念論の影響は、ルター主義の背景とともに決定的な意味を持っている（cf., 芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995 年、166-169 頁）。若き日のティリッヒ

は、ベルリン、チュービンゲン、ハレにおいて主にシェリングとフィヒテを研究し、フィヒテ研究者のフリッツ・メディクスに師事していた。シェリングとの関係については、ティリッヒの二本の学位論文を分析することで、数多くの研究がなされてきたが（cf., Jahr, Hannelore: *Theologie als Gestaltmetaphysik, Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1989, S.20-21; 本稿注 15）フィヒテとの関係については資料的な制約もあり、これまで本格的な研究が殆どなされてこなかった。しかし最近、フィヒテに関する初期ティリッヒの未刊行の論文や草稿が出版されたので（cf., Tillich[1906],[1910b]）研究状況は新たな段階を迎えたと言える。

- (8) ティリッヒ思想の発展段階に関する区分については、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995 年、166 - 171 頁の議論に依拠している。第一次世界大戦までを「初期」、第一次世界大戦後から 1933 年までを「前期」、1933 年から第二次世界大戦終結までを「中期」、1946 年から 1960 年までを「後期」、それ以後を「晩年期」と設定する。
- (9) ティリッヒによる存在論の援用について若干述べておく。ティリッヒは神論に相関する人間存在論を展開するに当たって、四つのレベルに分けられた存在論的概念を使用している。つまり、存在論的問いの前提条件となる存在論的基礎概念、即ち「自己-世界」構造とその派生態としての「主体-客体」構造、存在論的構造を構成する諸要素、例えば自由と運命、個別性と普遍性、動性と形式、実存の諸制約をなす二重性、即ち本質と実存、無限性と有限性、存在と非存在、存在と認識の諸範疇、例えば空間と時間などである。しかし、これらの妥当性に関する詳細な議論は殆ど見られないので、影響関係などをめぐって不明な点も存在する。重要なことは、ティリッヒの理解において存在論的概念が単なる抽象概念としてではなく、人間存在の経験を表現するものとして用いられていること、それによって非存在に抗する「存在の力」を記述できるようになったということである。故に人間存在について論じる場合、この存在論的概念が諸々の概念を構成する基礎的概念となる。ティリッヒが用いる存在論はこのように存在問題一般を前提にしつつも、主に人間存在を分析するための方法論であり、オメーラが指摘するように「存在と関係された人間実存の存在論的分析」（O'Meara, T.F.: Tillich and Heidegger, A structural relationship, in: *The Harvard Theological Review*, Vol.61, 1968, p.253）と規定され得る内容である。又、ティリッヒの存在論と前期ハイデッガーの基礎的存在論との問題連関が指摘されることもあるが（cf., Scharlemann, R.P.: *Ontologie: Zur Begriffsbestimmung bei Tillich in den zwanziger Jahren*, in: Hummel, G.ed.: *Ontology and Being, The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich: contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988*, Walter de Gruyter: Berlin/ New York

1989, S.100-107; 芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』、創文社 1995 年、252-266 頁;大島末男「ティリッヒとハイデガーの構造的同一性」『組織神学』第二巻序章の積義的解釈、組織神学研究所『パウロ・ティリッヒ研究』、聖学院大学出版会 1999 年、60-83 頁所収、特に 71 頁以下) キリスト教思想史における存在論の問題を含めて検討することも必要であろう。

- (10) この「禁令」(否定的命令)自体が、後述される本質的統一の分離を既に暗示している。「神の禁令」は、道徳的行為への動機付けにおける宗教的要素として論じることが可能であり、道徳的命令の無条件的性格の解明に資するものとなる (cf.,Tillich[1963b],pp.672-673)。
- (11) 1925 年のマールブルク講義「命題 41」(摂理と運命に関する命題)における「個人の自由が全体の連関に組み込まれていることは、個人と全連関の中で自由と束縛が入り混じっていることであり、それが運命である」(Tillich[1925b],p.231)「自由である限り、全ての存在者は運命を持っている」(ibid.,p.231)などの概念規定、及び 1929 年の「哲学と運命」における「運命とは、自由が巻き込まれているところの超越的な必然性である」(Tillich[1929],p.310)などの概念規定は、『組織神学』第一巻における規定 (cf.,Tillich[1951],pp.184-185) とほぼ同内容であり、自由と運命の関係はティリッヒの思想展開において一貫性をもって論じられていると言える。
- (12) ティリッヒによれば、人間が自己の有限性を経験するためには可能的無限性を志向して自己を見ることが、有限性を超越して自己の全体を見渡すことが必要である。有限性を超越して無限性を志向するからこそ人間は自己の有限性を認識することができる (cf.,Tillich[1951],pp.189-192) 所与の状況から超越する具体的な方法は、言語、認識、理論、空想、創作、芸術などであるが、これらはいずれも「人間的自由」の特性にもなる (cf.,Tillich[1957a],pp.31-32)。
- (13) 「誘惑」(本質から実存への移行)の解釈、及び「罪」(実存的疎外)の解釈については、拙論「P. ティリッヒにおける「罪」概念の問題」『組織神学』第二巻の「疎外」概念を中心に、『神学研究』(関西学院大学神学研究会)第 47 号、2000 年 3 月所収を参照。
- (14) ティリッヒは神の創造性を時間の三様態に即して、過去に対応する「原初的創造性 (Originating Creativity)」、現在に対応する「保全的創造性 (Sustaining Creativity)」、未来に対応する「志向的創造性 (Directing Creativity)」と分類している。創造論が問題になるのは「原初的創造性」であるので、本稿ではその点に考察を集中する。
- (15) ティリッヒとシェリングのポテンツ論に関して、例えば Rathbun, J.W./ Burwick, F.: Paul Tillich and the Philosophy of Schelling, in: *International philosophical quarterly*, No.4, 1964, pp.384-386; Stone, J.A.:

- Tillich and Schelling's Later Philosophy, in: Carey John J.ed.: *Kairos and Logos, Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology*, Mercer University Press 1984 (First Edition: The North American Paul Tillich Society 1978), pp.18-24; Wenz, Gunther: *Subjekt und Sein, Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, Chr.Kaiser Verlag: München 1979, S.58-61; Jahr, Hannelore: op. cit., S.24-31; 藤倉恒雄『ティリッヒの神と諸宗教』(現代神学双書 75) 新教出版社 1992 年、21-42 頁; 橋本崇『偶然性と神話 後期シェリングの現実性の形而上学』(叢書 転換期のフィロソフィー第 4 巻) ミネルヴァ書房 1999 年、75-92 頁を参照。
- (16) Schelling, F.W.J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in: *Ausgewählte Werke, Schriften von 1806-1813*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1983, S.301-310 ([357-366]).
- (17) 神観念と人間精神の相関関係をポテンツなどの諸原理によって説明するシェリングの方法論は、彼の神話論における基本的理論でもあり (cf., Beach, E.A.: *The Potencies of God(s), Schelling's Philosophy of Mythology*, State University of New York Press, 1994, pp.93-176) ティリッヒの神話解釈と歴史解釈(宗教史解釈)に少なからず影響を与えている (cf., 芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』、北樹出版 1994 年、208-212 頁) これについては、ティリッヒの哲学学位論文「シェリングの積極哲学における宗教史の構成、その前提と原理」(Tillich[1910a]) にまで遡って検討される必要があるので、今後の課題としたい。
- (18) マールブルク講義において、罪は歴史の前提となる存在者の「反本質性 (Wesenswidrigkeit)」として論じられている。この議論によって罪過論から歴史論へ発展させる可能性が生じるが、この点については、今井尚生「ティリッヒ『教義学』における歴史の問題」、『基督教学研究』(京都大学基督教学会) 第 17 号、1997 年、89-102 頁を参照。
- (19) Smith, J.R.: op. cit., pp.161-165.
- (20) 「逆説」はティリッヒ思想における鍵概念の一つであり、1994 年の国際パウル・ティリッヒシンポジウムにおいてもメインテーマとして取り上げられた。cf., Hummel, G. ed.: *The Theological Paradox, Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought, Proceedings of the V. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/Main 1994*, Walter de Gruyter: Berlin/ New York 1995.

(こんどう・ごう 京都大学大学院文学研究科修士課程)